

·佛教研究·

## 日据时期台湾佛教的日本化现象

陈进国

台湾在长达半个世纪的日据时期佛教之状况,是近现代中国佛教史上一个特殊而重要的问题,本文依据有关资料,对这一时期在日本当局蓄意推动下日本民俗佛教、缁衣佛教日本化的现象作了深入论析。

陈进国,福建厦门大学台湾研究所研究人员。

1894年中日甲午战争之后,日本占领了台湾,近代以来以“王法为本,镇护国家”为旗帜的日本佛教也随之传入。从此台湾佛教逐渐背离了中国佛教传统进而受制于日本佛教。作为一种文化积淀,日本佛教并未随其教派的战后撤离而失其深刻的影响。尤其在台湾解除戒严之后,日本佛教教团的重新入台,给台湾佛教的多元生态注入了新的异数。本文试图剖析日据时期台湾佛教的日本化现象。<sup>①</sup>

### 一、日本当局推动台湾佛教日本化之政策

日据时期,日本当局推行以“同化主义”及“内地(即日本)延长主义”为主的殖民政策,力图让台湾社会认同并推行日本化的社会制度和文化生活方式,即所谓的“是拿台湾拉开中国而与日本相结合”<sup>②</sup>,使“在台湾的中国人日本人化”。在思想文化层面上,推动宗教信仰的“内地化”已成为其同化政策的一个重心。对于台湾佛教而言,它已面临着严峻的改制命运。

首先,鉴于宗教在民间社会的所起的教化功能,日本当局曾展开数次的宗教和旧惯习俗调查,以为从文化上有效地同化台湾作资料性的准备。由于近世以来日本推行以神道为主,佛教为辅的宗教政策,而且积极鼓励佛教向海外扩展,日本当局和佛教界尤重视对台湾佛教(主要是民俗佛教—斋教,后会详讲)个性的了解。1905年11月,“大日本台湾佛教会”发行《教报》第一号,内涉及对台湾佛教的宗派、寺院种类、僧侣的威仪作法、课诵的常用经典、信徒状况、寺院财产和超度法会的情况等等的调查。这是日本在台湾的首次宗教信仰调查<sup>③</sup>。由于是日本佛教为传教而展开的调查(《教报》的持有人为日本曹洞宗布教师佐佐木珍龙),调查虽未系统深入,却初步掌握了台湾佛教的一些基本情况。在1898—1906年儿玉源太郎任总督期间,民政长官后藤新平又负责全岛性宗教和旧惯习俗的调查工作。在1915年之前,由于时机尚未成熟,日本当局并未主动干涉台湾民众的宗教信仰活动。

1915年,斋教徒余清芳等人以西平庵为中心,发动斋教徒反抗日本的殖民统治。该事件使当局更侧重从文化上消弥台湾宗教的中国化,提升其日本化的品质。为了更全面掌握台湾本土宗教的情况,1915—1918年,后任总督府社寺课长的丸井圭治郎又主持一次普遍而深入的宗教调查,并撰写了《台湾宗教调查报告》。丸井本人是日本临济宗的信徒,对台湾佛教个性的了解当然更为深入,这为当局如何从策略上推动台湾佛教的日本化提供了帮助。日人井出季和太著《台湾治绩志》有涉及此次调查之背景:“本岛人对本岛固有之宗教,信念浓厚出意料之外,与社会福利关系甚大。同时往往被奸黠之徒,利用迷信,以乘不测之弊多,

因此当局认为有调查其实情, 讲究适当措置之必要, 大正四后九月开始宗教调查, 同七后六月(实为六年五月)设置社寺课, 继续该事业。”<sup>④</sup>由此可见宗教调查之实质和目的了。

其次, 除了积极倡导日本各派僧侣来台布教外, 日本当局还促成日本佛教各宗教与台湾本土佛教各派的联合, 成立了一些佛教教育机构和全岛性佛教组织, 如佛教学校——“台湾教中学林”和全岛性统一组织——“南瀛佛教会”等。这些佛教的领导层吸纳台湾当地的宗教领袖和地方势力为骨干, 统受日本当局和日本佛教教团的管控。借助这种较隐蔽而温和的联合方式, 日本佛教日渐地扩大了传教据点, 有利地配合了当局的宗教日本化政策。而台湾本土佛教则在组织更叠及日化之僧教育的过程中慢慢地淡化了中国色彩。

以佛教中学林(1917年4月正式开学)为例, 其系由日本曹洞宗别院院长大石坚童任会长, 斋教先天派的黄玉阶任副会长。师资则是由台日籍僧侣各半组成, 学制为三年, 学员读完后继续到日本本土的中学学习, 学业成绩优秀者选送到日本佛教大学深造。客观地说, 中学林加速了台湾佛教教育化和知识化的进程, 也一定程度上为台湾佛教未来之入世革新奠定了思想基础。毕竟, 近世以来的日本佛教在经历西学洗礼之后, 正方兴未艾地推动一场入世的世俗化变革。但日本化的僧教育更给台湾佛教的未来转型带来文化认同异化的阴影。受过日化僧教育的僧侣和学员, 回台后在佛教界往往具有举足轻重的地位, 并主动地配合当局推动台湾佛教在组织和信仰双重层面上的日本化。战后, 这批佛教精英常因为日化的思维(特别表现为语言上)而面临着情感上的认同民化困境。在逃台的大陆佛教占据主导地位之后, 台湾本土佛教由于难得分到一杯羹, 文化认同的异化又蛰醒了“本土化”和“主体性”的意识和政治立场上的台独或独台色彩。<sup>⑤</sup>

再如南瀛佛教会(1922年11月成立), 表面上是一间宗教团体的性质, 但它实质标志着台湾佛教在组织管理上已纳入当局所规范的轨道。南瀛佛教会的会报(机关刊物——《南瀛佛教》的前身)第一卷第一号(1923年7月)曾报道其沿革略谓:“本岛人所名为僧侣及斋友, 其智识才能低微浅簿, 欲任以指导社会之实质茫然罔觉, 同人有见及此, 是以启发教训为急务、此为设立教育机构并组织之必要也。丸井社寺课长于大正十年二月初, 邀请基隆月眉山灵泉寺住职江善慧, 观音山凌云寺职沈本园到舍, 示以诸端主旨及前记要纲。两师闻言踊跃赞成。又二月二十三日再邀两师到社寺课内, 协议进行事项, 决议由台北之僧侣斋友着手, 拟定期日集会协议。”<sup>⑥</sup>其审议章程第一条云:“本会称南瀛佛教会, 其本部渐置总督府内务局社寺课内, 支部应其必要设置于地方。”第四条云:“以欲达本会之目的故举行如左之事项: 一、开催讲习会、研究会及演会。二、调查关于宗教之重要事项及发刊机关杂志。”<sup>⑦</sup>而历任佛教会正副会长之职的(共十任), 皆为日本在台的社寺课长、内务局长、文教局长和社会课长。南瀛佛教会经常组织台日僧侣轮流演讲佛法和举办消灾法会等, 以向台湾人民宣传日化的佛教和日本精神。其涉及的内容有: 神社宗教问题、皇国精神、日本佛教史、真宗概论、皇国的国体、国语与僧侣、兴禅护国、近代日本佛教等。<sup>⑧</sup>而会刊《南瀛佛教》出版之前则必须呈送社寺课长或文教局长审阅, 日据末期又全部改以日文发行。该会虽未阻止台湾佛教与大陆祖庭的联系, 其用心在于通过日化的台湾佛教媒介向大陆佛教施加影响。总之, 实施日本僧制教育、组织日僧演讲布教、宣扬日本文化精神、出版日文刊物等等, 无非是用怀柔的手腕, 诱导台湾佛教从组织到信念上逐渐地日本化罢了。

再次, 在日据末期, 日本当还极力推行“信仰皇化”运动, 强化日化的宗教礼拜仪式和国家神道的地位, 以斩除台湾之“支部”民族的信仰系统。加强佛教信仰的日本化已是“皇民

化”的一大要务。例如,为配合对中国大陆的侵略,日本台湾神职会在1937年12月则提出“本岛层正厅改善实施要项”,将台湾民间所信仰的神佛格降为日本神道之天照大神的附庸。再如展开寺庙整理运动。作为一种区域性的文化载体,寺庙常能无形地加强社区的文化凝聚力和向心力,构成一种准权力中心。同时,台湾之寺庙基本是大陆的分庙,是台湾与大陆联系的神缘。对寺庙的整顿无疑能进一步切断台湾民间社会的中国文化因子。1938—1942年止,台湾被整理的寺庙和斋堂有1000来所,或被破坏,或被转供日本佛教之用或改为教化场所,而本土神像轻则移作他用,重则击碎或烧毁。斋教龙华派的开祖罗祖亦属废弃之列。寺庙整理运动尽管对台湾的佛寺和斋堂的破坏不甚大,但日本当局却又规定,每一寺院必须至少派一名僧侣或在家教徒,到日本或台湾的佛教中学进修。在“信仰皇民化”之压力下,一些斋堂和庙祠不得不将财产捐与日本佛教,而原先一些纯佛教寺院和斋堂也赶紧登记加入日本佛教宗派(在日据初期已有许多寺院斋堂纳入日本佛教各宗派管理,下文会详讲)。除了法脉上纳入日本佛教系统之外,僧侣法名则须参照日本惯例,加冠俗家姓氏;必须沿用日式的黄衫僧服,举行日式的礼佛仪式,改用日文传法和写作,接受日式的戒律和各种仪轨等;连佛寺的法器也要改行日本佛教规范。而一批在日据时期出生,受过日文教育和日本本土佛教高等教育熏陶的台籍佛教精英,在运动中受到调训,跃升为新的领导层。皇民化运动削弱了台湾传统佛教特别是斋教在民间社会的信仰基础,加剧了佛教在战后的文化认同异化和体制转型危机。

## 二、日据时期民俗佛教—斋教的日本化现象

五代北宋之际,中国佛教发生了气质上的转变,即从注重形上玄思的学理型佛教过渡到烧香许愿、吃斋念佛的民俗型佛教。民俗佛教常仙佛不分,儒道释兼容并包,片面地强化了宗教的神圣秩序,使得佛教进一步变成彻底有神的泛神论宗教。中国民间社会对于佛教长期陷入一种知其然而不知其所以然的迷信状态。<sup>⑨</sup>在清代流布于台湾甚广的斋教(称在家或白衣佛教,分先天、金陵、龙华三派),正是民俗佛教的典型形态。斋教基本由明清以来的罗教(无为教)衍生而来。而罗教正是在慧能改革佛教、创立禅宗的基础上,以临济宗为源流,进一步批判学理型佛教的清规戒律、繁琐仪轨,融合吸收儒道的思想营养,使之更加平民化和世俗化<sup>⑩</sup>。从意识形态上讲,斋教堪称一种代表非官方文化的民间宗教。东初法师曾站在一正统佛教徒的立场上,描述了台湾斋教的个性:

“代表台湾斋教的,就是寺院斋堂,合此似无所有。全省寺院斋堂的数目约达千所,其数目超过正式僧侣的数量”,“台湾佛教有个基本的特点,就是佛教徒的生活没有严格合乎佛教的规定。在家与出家也没有明显的界线。出家不需要削发受戒一指一般斋姑而言,甚至龙华派斋堂允许娶妻吃荤”,“就全部佛教寺院当中,不少的寺院里,释迦牟尼佛的旁边坐着的,不是药师佛或阿弥陀佛,而是吕祖、玉皇、三官、女后,迷信神化的情形很显然。释迦牟尼佛弟子为人念玉皇真经,为人拜斗,成为惯常的事。”<sup>⑪</sup>

斋教之功利化、民俗化性格,从某种意义上说,是“大传统”为“小传统”<sup>⑫</sup>所模仿并加以吸收的表现。传统斋教强调其源出于禅宗和在家传法的特质,表明大传统终竟是引导小传统之民间宗教价值取向的主导力量,大传统在民间的流变过程中以民间宗教作为其衍生形态。由于斋教溶入神灵崇拜和祖先崇拜的成分,同时,斋教徒对禅宗(特别是临济宗)有强烈

的心理认同,在重视祖先崇拜和精灵崇拜的日本国家神道和有神化倾向的净土宗系统(包括真宗和净土宗)、日本禅宗(临济和曹洞)入台布教后,斋教各别派系为了自身教派之生存发展,从宗教本位出发,特别与日本的佛教宗派有义理上的互动之可能,因此从组织表层至文化内层上走向日本化之现象便不可避免。诸如主动或被动地纳入日本佛教系统之管控,对日式的禅宗教义的部分认同,接纳日式佛教之吃荤娶妻、法名加冠俗性等习俗,在“日语中心主义”的教育政策下消弥本有的汉语之思维方式之类。

在日据之前,斋教信仰遍布台湾各地,各斋堂隶属三大派,几乎没有形成一全岛性统一组织。组织的松散和迷信色彩甚浓的民俗化性格,必然使得斋教很难保持相对的独立个性。由于民间宗教本身不象正统宗教一样重视恪守固有之教义教规,有较强之张力和弹性,一胆经受外力之挤压,其个性转捩得甚速。例如,在日据初期,北部的先天派领袖黄玉阶组织了“普愿社”之讲习活动,在宣讲《四圣真经》、《明圣经》、《百岁修行经》等传统善书的同时,也积极宣讲明治天皇的《教育敕语》及日本相关的维新政策,以维持教势之发展,颇受总督儿玉源太郎之赏识。他常主动与日本曹洞宗的大本山台北别院(东和禅寺)、临济宗护国禅寺、真宗本愿寺派等交往,并配合日本当局从事囚徒的教化工作。1908—1910年间,在民政长官大岛久满次的催令下,极有整合台湾斋教意向的他便草拟了《本岛人宗教会规则》,“以保护宗教秩序安宁之目的”,主张“各教斋堂各设会籍簿五份……二份送总督府及管辖官厅,以便稽查。”<sup>⑬</sup>另外,他又拟了一个《台湾本岛人宗教会则约束章程》,第五条云:“我宗教之大道亘古至贵至尊宁教理……教会中人务勤职业,安分营生,以固守教民之资格。”<sup>⑭</sup>1915年,黄氏在《参列大典谨录》(指参加日本天皇即位大典)中,对组织宗教未果深感遗憾。黄氏也是“台湾佛教中学林”的主要发起人。黄氏之宗教活动,无疑标志着台湾斋教试图通过自身的整合,自发地加强与当局及日式佛教宗派的互动关系。其布教的内容、形式以及组织活动,已透出台湾本土宗教的民族情结及文化危机意识在殖民体制下日趋模糊或淡化的倾向。

1896年,曹洞宗两大本山—永平寺和总持寺在经过对台的宗教调查(佐佐木珍龙负责)之后,率先派遣布教师来台传教。<sup>⑮</sup>随后,临济宗(妙心寺派)、净土真宗(本愿寺派和大谷派)、净土宗(镇西派和西山深草派)、真言宗(高野派和醍醐派)、日莲宗、天台宗、法华宗(本门和愿本)等八宗12派皆挥师来台,他们在台广建寺院,扩充实力,其中曹洞宗和临济宗的势力最大。斋教既以禅宗支脉自许,为了自全,除加入真宗和净土宗之外,则多数归属日本曹洞临济二宗,首先在组织上“日化”。例如,1912年,日曹洞宗透过台南斋教,发起了“爱国佛教会”,欲让全岛的佛教徒都纳入其中,以扩大本宗的教势。台南斋教接受了日本教团的庇护,成立“斋心社”(成员共七个)。“台南斋心社宗教联合小引”后跋云:“我等台南龙华派下,自帝国领台以来,已受认为曹洞宗之信徒,在斋教供佛之时,均招请布教师诵经、说教。”<sup>⑯</sup>也即说,台南龙华派已开始认同日本曹洞宗的宗教仪轨,接受日曹洞之规范。由“斋心社”成立的“爱国佛教会”的联合章程第一条云:“联合会之主旨为保护宗教安宁之秩序。”第三条云:“约束之宗旨,首先遵守国法王章,赋税早完,勉为良善以尽人民之义务,而符宗教之规程。”第七条云:“或有蔑视官长诽谤时政,炫异衿奇,捏造邪说,惑世诬民,以及分门别户滋生事端不受告诫者,亦即逐出。”<sup>⑰</sup>西来庵事件使斋教徒广受牵连,台南斋心社也急着声明:“今者文明时代,岂容是辈(指余清芳等暴动斋徒而言——笔者注)鱼龙混珠,我等有鉴于此,爱上联合各堂道众,共成团体扩张教会。”<sup>⑱</sup>台南斋心社进而扩大到十四个。上述一系列约束条款和声明,表明了台南斋教之宗教象征性资本逐步地流散到日本的曹洞门下,其教

派之特质溶入了殖民化和日本化色彩。

在借助台南斋教成立了“爱国佛教会”之后，日本曹洞宗又在台北展开传教攻势。1916年，台北斋教徒林普易和陈太空等假共进会（台湾总督府办）举办佛教演讲会，倡议组织“台湾佛教青年会”，并在日曹洞宗大石坚童的主持下起草了会则章程。其会则称：“恭诵明治天皇教育敕语所云，国之治乱兴废，在宗教与教育之适否，观于日俄、日德两大役，陆海咸奏成功，谓非宗教教育适宜，焉能有此忠君爱国之精神忽。”<sup>①</sup>其以宗教为“日本国家风教的基础”的心态溢于言表。“爱国佛教会”和“佛教青年会”的成立，已使得台湾南北的斋教大多纳入日本曹洞宗的系统之中。两个以斋教为主干的佛教会之认同日式佛教“迎合政府意图、以王法为本、镇护国家”的整体倾向，表明了台湾南北斋教正逐步尚失其固有之文化特质，并在组织形式和各宗教仪轨等方面被“日化”。

1920年成立的全岛性的斋教联盟——台湾佛教龙华会（会长为斋教徒廖炭及陈登元），则是台湾斋教之宗教象征资本进一步为日本另一禅宗大系——临济宗所友瓜分的标志。《斋教三派合同龙华会设立趣旨书》云：“岛民虽浴我天皇陛下之御，恩泽未能体一视同仁之深心。俗既未免，犹多墨守旧惯，不胜浩叹。然欲开岛民心地，当以破邪显正，得信大乘佛教之趣旨，吾人欲图宗教之振兴，必合其派而溯其源，互相联络庶几众志可以成城、同结龙天之缘，各修善后之果，必受学诚阶级指导。参酌日本佛教清规，权请金针拔翳，俾斋门内容，暂次改善，勿以舍近图远与支那本山旧习是沿，可决然与本国养成纯粹宗风、藉启发岛民心地，以资自治精神。”<sup>②</sup>其会则第三条云：“本会所为目的如左：一、鼓吹尊王爱国，以基大乘佛教之趣旨，图岛民之开发普及风教，且兴社会公共事业，以资佛教真旨之振兴。二、全岛各斋堂所用经文法式等，渐为一定兼置本山，以期本岛斋教之统一。”<sup>③</sup>佛教龙华会的趣旨书和会则反映了斋教之经文法式以及斋门内容（自然包括法器、仪轨、戒律等规范）都要改行日本佛教规范。由于南北斋教已大多归属曹洞宗门下，“佛教龙华会”成立后，在台湾中部获得较大的回响。该会聘请了日本临济宗僧侣东海宜诚担任顾问，归属日本临济宗派之下，并建立了斋教的本山——天龙堂。该会台南支部成立时，日人吉冈荒造之致辞《对龙华会之希望》云：“创立斋教本山，与内地（日本）之佛教互相交流，通其气脉。”<sup>④</sup>所谓创立斋教本山，无非是要切断大陆斋教本山的关系，推动斋教之本土化和内地化（日本化）罢了。在中日战争爆发后，在日本的“信仰皇民化”压力下，“佛教龙华会”也披上“皇民化”的新衣。如1937年8月，台湾“佛教龙华会”举办了“第一回国语讲习会”（国语即日语），1939年后主办“时局佛教讲习会”，邀请台湾总督府的官员出席，其讲习程序则有“神宫遥拜”、“宫城遥拜”、唱“君代歌”（日本国歌）等内容。<sup>⑤</sup>其宗教仪式和宣教内容已涵摄日本之国家及文化认同。

从日据时期台湾斋教纳入日本禅宗系统的情况可以看出，在日本当局的政治压力和日本佛教的传教攻势之下，台湾斋教已在组织形式上被主张护国风教、鼓吹国家主义的日本佛教“日化”。尤其在“信仰皇民化”政策下，台湾的斋堂、庵观等被改造成神社，台湾信徒被迫改归依日本佛教，接受日式佛教生活方式，斋教在表面上已更加日本化了。由于斋教深深地根植于台湾本土社会，具有较坚实的民意基础，在狭隙中图生存的斋教徒，在感受固有文化被消弥之内心苦楚之际，也日渐地提升了民族文化危机感和“助长台湾文化之发达”的本土情结和主体意识。在殖民体制下的日台文化之冲突整合，已投下台湾文化认同弃化和文化转型的背影。

## 三、日据时期缁衣佛教的日本化现象

缁衣佛教传入台湾,大约在明代末年。《台湾省通志稿》云:“至郑明时代,汉人所有之宗教同时并兴佛教亦自此开始。但是当时多是流寓乃至怪僧妇女之佛教,至于佛教之本流,是由福建鼓山及西禅寺两大丛林传来,另一派是由福清黄檗寺传来。”<sup>②</sup>从佛脉上看,台湾的缁衣佛教基本属于禅宗系统。由于受明清佛教传统影响,清代的台湾佛教一般都主张禅净双修。因是在士大夫和商人的护法下发展起来的,缁衣佛教在传法过程中常和“官方祀典”、“民间祀典”、“民间崇拜”等大众信仰彼此相容,互不排斥,其世俗化和民间化的个性甚是明显。《安平县杂记》载:“大约台之僧侣,有持斋、不持斋之分。佛事亦有禅和、香花之别……禅和派惟课诵经忏、报钟鼓而已;香花派则鼓吹喧阗,民间多用之……”同时,“台之僧侣多来自内地,持斋守戒者甚少,出家之人不娶妻、不茹葷,台僧多娶妻茹葷者……七月盂盆会,各里庙亦有请僧侣建醮演放瑜伽焰口,以拯幽。”<sup>③</sup>太虚法师曾在《震旦佛教衰弱之原因论》一文中,将当时大陆僧侣分为清高流、坐香流、诵经流和忏焰流等四种,并不无痛心地说:“除第一流外,余之三流,人虽高下,真伪犹辨,其积财利、争家业,藉佛教为方便,而以资生为鹄的则一也。而第四之流,其弊恶腐败尚有非余所能忍言者。”<sup>④</sup>清代台湾缁衣佛教所谓的禅和派、香花派以及如葷娶妻者,大抵也不出后三流之列。除了政治和经济等因素之外,庸俗化和功利化无疑是导致台湾缁衣佛教在清末式微的主要原因。

在日本神道和佛教大举入台之后,台湾缁衣佛教最初显得茫然无措。尽管日本佛教“唯各宗自为部勒,不能融合成一大佛教团”,<sup>⑤</sup>但日本佛教必竟历经近世入世革新,无论从僧制还是实践理念上,比台湾本土的缁衣佛教富有开放精神,譬如,日本各宗派实行科层化的管理体制和有规划的布教策略;在台除讲经说法之外,尚从事教育、医疗、慈善等社会事业,甚至在寺院内附设人事协谈所、职业介绍所等。日本佛教较为合理的僧制及布教方式,对于急欲摆脱衰弱局面的台湾佛教界而言,无疑颇有吸引力。因此,当日本临济和曹洞二宗借助当局的支持扩展教势时,台湾僧侣从教派本位出发(当然也迫于政治的压力),纷纷加入日本禅宗系统接受“保护”和“洗礼”。这也是日本禅宗系统在台教势最兴盛的主要原因。另一方面,素有“不去俗性,带妻食肉”习俗的日本佛教,跟被讥为“莫道僧无父子亲,也曾旧好结朱陈”<sup>⑥</sup>的台湾佛教,也颇有“惺惺惜惺惺”的味道。俗僧自然以戒律松散为快事,但有关僧侣可妻可葷似乎不像清时代一样只是潜流。即使是佛学造诣颇深的僧侣,也将僧侣之饮食男女视为佛教改革的一大内涵。如释证峰(林悟秋)就引经据典,为僧侣吃火腿过性生活作论证。而他的改革理念实受启于日本禅学家忽滑骨快天的激进实践。由于受日本佛教戒律的影响,台湾僧侣戒律更加松弛,甚至可以“寄戒”,只要交钱,即可不亲自受戒。日据时期僧侣之自由恋爱、结婚、犯戒等桃色新闻在公众媒体上曝光,并常引发与社会的互动危机。《鸣鼓集》所揭露的台湾僧尼偷香之事,揭示台湾佛教已进一步接受了日式佛教的生活方式和行为模式。<sup>⑦</sup>东初法师如是描述了台湾佛教生活之“日化”倾向:“台湾光复十年了,政治、教育、建设各方面都祖国化了。唯台湾佛教受日化影响最深,尚未能完全恢复祖国化,故佛教许多寺庙,不是龙华派(公开娶妻吃肉),就是日化派(妻子儿女养在庙上),寺庙管理权落在信众手里,而大多数僧尼都未受过戒,形同全部俗化。”<sup>⑧</sup>白圣法师亦云:“台湾当时受了日本佛教数十年来的影响,把真正出家人的生活,变成日本式的佛教佛教生活。日本式的佛教,出家人可以有家庭,这是我们面临的最大困扰……后来政府一再向我们表示,政府迁台以后,台

湾各阶层都改变了,唯独我们佛佛没办法改变……后来我们想到了传戒,在戒坛上可以把出家的观念灌输到受戒人的心理……于是我继续传戒,第一次,第二次……这可以说是个转折点,也可以说是延续了中国传统佛教的命脉。”<sup>③</sup>光复已近十年,而僧侣之日式生活依然如故,则可见文化认同异化之阴影不散。即使强行改用中国佛教的传戒规范,亦难以光复或革新早已内化的文化情感之积淀。目前台湾佛教界在戒律、服式、出家等佛教制度上存在着保守与革新之争,不能不说与上述日式文化积淀有一定关系。比较而言,日据时期缁衣佛教比斋教所受日本化影响更为深入。

在日据时期,台湾的缁衣佛教依然以禅宗为主,形成所谓的“四大法派”:一曹洞宗的隆月眉山派(又称灵泉派,善慧法师兴创)。二是曹洞宗苗栗大湖法云寺派(由释觉力兴创)。三是临济宗大冈山超峰寺派(由释义敏和释永定师徒合创)。四是临济宗台北观音山派(又称凌云寺派,本国法师兴创)。<sup>④</sup>“四大法脉”的发展跟日本当局及日式佛教颇有联系,集中体现了缁衣佛教之教派日本化现象。四大法派的发展基本奠定了日据时期台湾缁衣佛教的发展格局和宗教特质,在一定程度上也预示着台湾正统缁衣佛教“文明开化”的转化过程,对光复后台湾当代佛教的发展产生了一定的影响。

以月眉山为例。月眉派发展势头一直颇好,至日据末期,已约有近40座的分灯禅院,发展至今,则已近50座,主要分布在基隆、台北、台中地区。月眉山寺及其分院的建筑大都综合了大陆丛林和日本寺院风格。浓厚的日本建筑风格从一个侧面反映了当时台湾佛教所受的日本化影响。<sup>⑤</sup>这种影响一直沿续至今日,例如当代台湾佛教之“托拉斯”一慈济功德会的静思精舍就有独特的日本风格。

月眉山派的发展策略,大抵有这几方面:与日本佛教宗派建立长期联系,以扩展教业。如,1907,该派的创建人释善慧(1881—1945)加入日本曹洞宗的僧籍,1912年到日本曹洞大本山总持寺请回《大藏经》,1915年又至大本山朝拜,并受天皇颁发“御金牌”等。灵泉寺在组织管理上俨然已成日本曹洞宗的别院。此其一。其二,举办或参与各式的讲习会、法会,开展传戒活动,以复兴本派的佛教事业。譬如,1912年秋天,灵泉寺率先举行“爱国佛教讲习会”,课程安排事先经日曹洞台湾别院院长的认可,讲习宗旨是“欲养成布教人才,令一般人民共发尊皇奉佛之精神”,<sup>⑥</sup>颇有推动思想文化“洗澡”之功效。在日据末期,江氏举办了规模颇大的曹洞宗之佛教讲习会(1939—1940),后又改制创办了“佛教禅林”(1941)。“南瀛佛教会”举办的十六次讲习会中,江氏也六次兼做讲师。另月眉山派还举行了数次传戒活动(1910、1915、1920、1940、1942年)。其三,积极参与筹备各种佛教组织,推动僧制教育。例如“佛教青年会”(1916)、“台湾佛教中学林”和“南瀛佛教会”(1922)江氏都参与筹组。江氏还借助“中学林”培养本派僧众,输送学员至日本接受僧教育。其四,加强与大陆佛教的联系。如善慧经常来大陆各大道场布教,并邀请会泉、太虚等大陆名僧到台湾讲法。1917年12月太虚法师离台时,善慧赠送了日式的黄褙衫,织金五衣和金绣九衣等。而太虚“考察所得,深觉《整理僧伽制度论》之分宗,颇合于日本佛教之情况;而本原佛教以联成一体,则犹胜一筹,乃于革新僧制之素志,弥增信念。”<sup>⑦</sup>上述表明,月眉山派这组织管理、宣教内容、僧制教育及各种仪轨行日本佛教规范,而其僧侣所受的日式教育(包括用日语思维)业已埋下日后的文化认同异化困境(即上文“恢复祖国化”所面临之困境)。可以说,月眉派的兴盛,一直笼着殖民文化的色彩,日本化和殖民化构成了中日台三地佛教互动的主轴。

日据时期,法云寺、凌云寺和超峰寺等三派也积极推动与日本佛教教派的联系,并被纳



入日本禅宗的法脉之下。例如,释本园(1883—1946)的凌云寺与日本“临济宗妙心寺派”加强了合作。1918年5月,临济宗妙心派本山的长谷慈圆跟本园一起筹组“镇南学林”和“台湾佛教道友会”,通过有组织的教育、宣传布教机构来扩展教势。1920年凌云寺参加临济宗妙心派系统,成为日本临济宗的别院。法云寺派的释觉力(1881—1933)则在1916年与日本曹洞宗建立联络关系,接受日式僧服、仪轨和日式佛教法器。同时,受日本佛教生活和世俗化之入世精神的影响,几大法派都较投入弘法教育事业,如展开传戒活动,创办佛学社或佛学院,主办杂志等。有影响者如法云寺办《亚光》杂志和“法云佛学社”,超峰寺和开元寺、法华寺等合办“振南佛学院”等。同时各地法派也由此重视女性的教育,如觉力之法云寺派举行女子讲习会(1924),推动女性佛教信仰。女尼至日本大学深造也不乏其人(如学尼师)。这些举措多少刺激了战后台湾佛教的个性发展(如台湾当代佛教寺院以女众居多,不能不说与日据时期的文化积淀有关,而光复后的传戒活动也使许多斋姑受戒为尼)。如果说这些法派的兴创者尚能维持一定程度的中国佛学传统的话,而其继承者及弟子大都受过日语训练,接受日式高等僧育,其“脱祖国化”和“内地化”(日本化)则甚是明显。由于几大法派与大陆曾有法脉上的因缘,借助于两岸佛教的交流活动,日式佛教其实已对大陆佛教施加了不同程度的影响。大陆佛教改革派的人间佛教理念,一定程度上也糅合了日本近世佛教的革新精神。但中日佛教在这一时期的互动,必竟不是处在对等的地位上,文化侵略而非文化交流,构成了日本佛教向中国进行传教的主调。由于长期在殖民化的阴影之下,再加上逃台之国民党政权的压制利用,迎合世俗权力,直接或间接地参与政治,一直是日后台湾佛教难以走向自主性发展的瓶颈。

在经历了入世革新洗礼的日本佛教冲击下,针以内部禅规大弛、僧纲坠地局面,台湾佛教人士曾展开改革佛教的争论,探讨台湾佛教的现代化问题。例如,江善慧就主张,台湾佛教应鼎志革新,培养人才,弘扬正气,顺和时代。同时,佛教界对于台湾佛教组织被殖民化的个性,也有所抨击,尽管这些声音常是曲高和寡。上文已提过的释证峰,曾如是批判当时之佛教:“偏袒帝国主义之野秃叠出,助长厌世消极之枯禅丛生,而大乘佛法,则为之不振矣!……如何可解放岛内弱小于鞭笞之下,亦多叉手瞠目不知所对。‘高等乞丐’之嘉名特锡,‘寄生害虫’之征号频来,是亦非无所谓也。”<sup>③</sup>他强调真正的佛教徒应是社会改革的前卫,强烈反对台湾寺院与日本寺院的联盟,主张台湾的佛教徒(僧侣和斋教徒)要建立自己的统一组织,并进行佛教的现代化改革。但吊诡的是,他有关从现代化人性角度诠释佛教戒律的理念,亦是在近世日本佛教的文明开化浪潮下形成的。我们从中可发现一有趣的现象:诸如释证峰等僧侣,一方面自觉或不自觉地接受了日本佛教开放革新的理念(他们一般都是留学日本的本省籍佛教精英),另方面受民族传统情感的冲荡,骨子里又有反殖民化的血气。尴尬的生存时空所造就的尴尬情感,培植出的是对所谓“边陲本土”的自觉关怀和主体性意识。“日本化”和“祖国化”的内在消长,于是就有所谓“本土化”的孕育。早立儿的嚎啕与啜泣,是历史之幸焉抑或不幸焉?东初之“恢复祖国化”的期许,白圣之“延续中国传统佛教的命脉”的独白,是为了忘却的记念或为了记念的忘却?早产儿今落为灰姑娘,历史之幽默又如何惹人深思呢?

阿尔蒙德和鲍威尔曾提出:“在现代化程度较低的社会中,声称拥有合法化的理由可能很少基于这种造福于民的直接许诺……统治的合法性总是与根深蒂固的宗教习惯和信仰密切关系的,而且它们的变化又非常缓慢。”<sup>④</sup>在“现代化程度较低”的台湾社会,日本当局尽心



竭力地转捩台湾民众之信仰祈向,无非是从意识形态上消解其对台湾的“统治合法性危机”罢了。而台湾佛教在“同化主义”的压力下衍生的文化认同异化及“脱中国化”的现象,也透出日本之“文化殖民”带给台湾社会之心灵挣扎的沉重。在“全球化”的趋势之下,不同文化的冲突与融合已是必然。这其中依然存在着维护“文化主权”,抵抗“文化霸权”的问题。如何对等地开展文化交流,使各种文化走向自然而非人为的融合,甚应引起人们的深思。

(责编:秦人)

①所谓的佛教日本化,系指台湾佛教界不仅在组织形式上受制于日本当局和入台教派的管控,而且在教制教义以及宗教服饰、仪轨等都主动或被动地认同式的佛教规范及文化理念。台湾佛教的日本化,姑不论其深表层次,毕竟是一次政治所左右的不对等之文化碰撞,它为日后台湾佛教之整合注入了一个变数。欲考察台湾当代佛教的入世个性和发展态势,决不能忽视据台时日本佛教的影响。关于日本化问题,尚可参阅江山滕、李添春、瞿海源等的相关论述。另有关斋教是否为佛教沿尚有争议,本文将斋教列为一种民俗佛教,以区别于正统缁衣佛教或学理型佛教。笔者认为,如果不将斋教放在广义的佛教范围内讨论,就很难洞见台湾佛教与民间社会的互动关系。

②矢内原忠雄:《日本帝国主义下之台湾》,台湾银行1964年版,页86。

③(15)(33)(36)江灿腾:《台湾佛教百年史之研究:1895—1995》,台北:南天出版社1996年3月版,页107,页117,页134,页136,页189。江先生系治台湾佛教史的名家,曾向笔者提供有关台湾佛教的资料,特此向江先生致谢。

④⑥⑬⑰⑲李添春:《台湾省通志稿·宗教篇》十二,台北:成文出版社1983年版,页115—116,页118,页222,页113—114,页67。

⑤有关台湾当代佛教的文化认同异化及入世革新问题,可参见氏著“台湾当代佛教的入世转向刍议”,见《台湾研究集刊》(厦门)1997年2期,页30—41。

⑧⑮⑯⑱瞿海源:《重修台湾省通志·住民志·宗教篇》卷三,台北:台湾省文献委员会1992年版,页122,页105,页106,页109,页91。

⑨服四龙:民俗佛教的形成与特征”,北京:《北京大学学报》哲社版1996年4期,页55—60。

⑩韩秉方:“罗教及其社会影响”,北京:《世界宗教研究》,1994年1期,页43。

⑪释东初:“了解台湾佛教线索”,《东初老人全集》5,台北:东初出版社1986年版,页22—28。

⑫“大传统”和“小传统”概念,系芝加哥大学人类学家雷德斐尔(Robert Redfield)提出,用于解释不同层次的文化系统。“大传统”系提社会精英及其掌握的文字所记载的文化传统。“小传统”系指乡村社区俗民(folk)或乡民(Peasant)生活代表的文化传统。二者的互动构成一个社会的整体文化。

⑬参见李世伟:“身是维摩不著花—黄玉阶之宗教活动”,台北:《台北文献》直字117期1996年版,页169—170。

⑳㉑㉒㉓参阅王见川:“略论日治时期‘斋教’的全岛性联合组织—台湾佛教龙华会”,见(2)江书,页223,页226,页232,页233。

㉔《台湾文献丛刊》第52种,页20—21。

㉕洪启崇、黄启霖主篇:《太虚文集》,台北:文殊出版社1987年版,页77。

㉖《杂藏·文丛·东瀛采真录》,《太虚大师全书》第十九编,58册,香港太虚大师全书影印委员会印行(厦门闽南佛学院藏书本),页328。(32)关于四大法脉的定位和评价,学术界有不同的意见。瞿海源撰稿的《重修台湾省通志·住民志·宗教篇》将后两派归为台南开元寺派,而江灿腾的《台湾佛教百年史之研究:1895—1995》则主张有四派,本文依后者。

㉗参阅江灿腾:“日据时代台湾北部曹宗法派的崛起—觉力视野师与湖法云寺派”,台北:《台北文献》直字118期,1996年12月版,页200—212。(下转第105页)

译本在罗斯托夫再版。1950 年华人学者杨兴顺 ( Yang Hsing-shun, 1913—1989) 发表《中国古代哲学家老子及其学说》, 这本书在东德曾两次用德文出版, 他认为《道德经》是反映周代社会的公社农民的思想, 其社会伦理学具有二重性。1990 年科学院远东研究所所刊《远东问题》第 3 期发表了旅居巴西的俄国诗人瓦·弗·佩列列申 ( V. F. Pereleshin, 1913—1992) 俄译本《道德经》, 这个译本首次采用了俄国诗歌的形式, 它使用的是郑麟的英译本, 在章次上作了较大的调整, 把“道”译作大写的俄语词“真理” ( Istina )。1983 年莫斯科东方学研究所瓦西里耶夫 ( L. S. Vasilyev ) 教授在《东方宗教史》中有一章专门探讨了道教, 认为《道德经》成书于公元前 4—3 世纪, 老子哲学的基础是关于“道”即普遍法则和绝对者的学说, 与“道”结合才是人生目的之所在。1991 年莫斯科大学的卢基扬诺夫 ( A. E. Lukiy anov ) 博士, 对《道德经》进行了分析, 阐述了“道”所包含的哲学思想及老子的一生。圣彼得堡东方学研究所的托尔奇诺夫 ( E. A. Torchinov ) 博士系青年学者中的佼佼者, 著有《道教》(1993), 《〈性命法决明指〉译注》(1993, 译自 1970 年版英译本) 和《〈悟真篇〉译注》(1994) 以及《道家的牝说》(1982)、《长沙马王堆帛书和复原早期道教信仰》(1993) 等大量论文。

瑞典的汉学形成很晚, 但知名度极高, 被誉为“后起之秀”, 它是由比较语言学家高本汉 ( Bemhard Karlgren, 1889—1978) 奠基的。高氏 1909 年大学毕业后来中国学汉语, 曾到中国华北地区搞过方言调查三年, 1918 年在戈登堡大学开设瑞典第一个中文讲座, 二十年后出任斯德哥尔摩远东古物博物馆馆长, 著有《宗教: 中国古代》(1964)、《老子中的诗歌部分》(1932)、《老子考》(1975) 等。1965 年退休后, 由高足马悦然 ( N. G. D. Malmqvist ) 继任斯德哥尔摩大学中文系主任, 发展瑞典的汉学事业。马悦然生于 1924 年。1980—1982 年任欧洲汉学协会会长, 1985 年被选为瑞典学院院士, 1990 年 7 月退休, 著有《1900—1949 现代中国文学》(4 巨册)。他说大学时代曾对东方哲学感兴趣, 当读遍英、法、德等几种《老子》译本后, 却不敢相信它们竟出自同一本原著, 因为翻译的结果不同, 但到底那一本比较接近原著呢? 他带着这个问题询问了导师高本汉, 高便把尚没付梓的英文本给他看, 一星期后还书时, 高对他说: “为什么不干脆学中文呢? 你就可以自己读原文了!”从此, 马悦然便与汉学结下了不解之缘, 并于 1956 年实现了建立瑞典汉学研究中心——远东图书馆的宏愿, 他还是欧洲汉学家中唯一拥有诺贝尔奖投票权的学者。关于《老子》在欧洲其他国家传播的情况, 留待以后专文介绍。

(责编: 素朴)

(上接第 81 页)

③④释东初: “台湾佛教光复了”, 《东初老人全集》5, 台北: 东初出版社 1986 年版, 页 188。

⑤杨惠南: “白圣法师访问记”, 转引自杨氏“台湾当代佛教‘出世’性格的分析”, 台北: 《东方宗教研究》1990 年 10 月第一期, 页 340。

⑥释印顺: 《太虚大师年谱》, 北京: 宗教文化出版社 1995 年版, 页 48。

⑦阿尔蒙德和鲍威尔: 《比较政治学: 体系、过程和政策》, 曹沛霖等译, 上海: 上海译文出版社, 1987 年版, 页 38。